62e ANNÉE (7e Série) N° 15 10 AVRIL 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

VIGILE PASCALE

ORDINATIONES

(Acta Ap. Sedis, 25 janvier 1952)

In sequentibus ordinationibus nomine « vigiliæ paschalis » intelligitur vigilia paschalis instaurata, nocturno scilicet tempore celebranda.

I. — De praeparatione vigiliæ paschalis

1. Juvat imprimis fideles tempore quadragesimali congruis præparare instructionibus ad fructuosam sacræ vigiliæ paschalis celebrationem, et præsertim ad solemnem renovationem promissionum baptismatis.

2. Porro ea omnia quæ ad piam ac decoram sacræ vigiliæ paschalis celebrationem occurrunt, sollicite præparanda et ordinanda sunt ; sacri præterea ministri ceterique ministrantes, sive clerici sive laici, potissimum si pueri sint, iis quæ ab ipsis peragenda erunt, sedulo instituantur.

II. — De hora competenti pro celebratione vigiliæ paschalis

3. Hora competens pro celebratione vigiliæ paschalis ea est quæ in rubricis propriis, Tit. II, cap. I, n. 1 præscribitur, « scilicet quæ permittat incipere missam solemnem vigiliæ paschalis circa mediam noctem ».

4. Si vero loci Ordinarius censeat, ejusdem vigiliæ celebrationem, gravibus publicisque de causis, in quibusdam ecclesiis hora præscripta peragi non posse, facultas ei conceditur, ut, omnibus adjunctis mature perpensis, permittere queat, in iisdem ecclesiis sacram celebrationem anticipandi, non autem ante horam octavam post meridiem.

III. — De ritu servando in celebratione vigiliæ paschalis

5. Ubi copia habeatur sacrorum ministrorum, vigilia paschalis solemniter celebretur, secundum rubricas in Ordine Sabbati sancti descriptas.

6. Ubi vero sacri ministri desint, serventur rubricæ peculiares, in eodem Ordine Sabbati sancti suis locis insertæ.

7. Ubi denique sacra liturgia mane Sabbati sancti peragatur, servetur in omnibus ordo in Missali romano descriptus.

IV. — Adnotationes ad quasdam rubricas vigiliæ paschalis

8. Nil impedit quominus signa, in cereo paschalis a sacerdote stilo incidenda, coloribus vel alio visibili modo antea præparentur.

9. Convenit ut candelæ, quas clerus et populus gestant, accensæ maneant, dum præconium paschale canitur, et dum renovatio promissionum baptismatis peragitur.

10. Vas aquæ benedicendæ convenienter exornare licet.

11. Si contingat in hac sacra vigilia sacras quoque Ordinationes peragere, Pontifex ultimam admonitionem (cum impositione sic dicti « pensi »), quæ juxta Pontificale romanum post benedictionem pontificalem et ante ultimum evangelium locum habet, hac note eidem benedictioni pontificali præmittat.

12. Denique, in vigilia Pentecostes, in ecclesiis, ubi vigilia paschalis instaurata peracta fuerit, permittitur, ut, omissis lectionibus seu prophetiis, et aquæ baptismalis benedictione ac litaniis, missa, etiam conventualis, seu solemnis vel cantata, absolute incipiatur ab Introitu *Cum sanctificatus fuero*, ut in Missali romano ibidem pro missis privatis proponitur.

V. — De missa, sacra communione, et jejunio eucharistico

13. Sacerdotes, qui missam vigiliæ paschalis instauratæ litaverint, possunt die Paschatis missam celebrare; et etiam bis aut ter, si indultum habeant.

14. Fideles, qui missæ vigiliæ paschalis, tempore proprio, id est post mediam noctem celebratæ adfuerint, legi de Sacro audiendo pro ipso die dominicæ Resurrectionis satisfecerunt.

15. Si ipsi locorum Ordinarii sacram vigiliam paschalem celebrare voluerint, possunt, sed non tenentur, missam pontificalem diei dominicæ Resurrectionis litare.

16. « In Sabbato Sancto sacra communio nequit fidelibus ministrari nisi inter missarum solemnia vel continuo ac statim ab iis expletis (Can. 867, § 3) ».

17. Cum « nemini liceat sanctissimam Eucharistiam recipere, qui cum eodem die jam receperit (can, 857) », ideo, qui mane Sabbati sancti ad sacram communionem accesserint, possunt eam iterare in missa vigiliæ paschalis, proprio tempore celebrata, id est post mediam noctem ; minime vero, si missa, in casu quodam peculiari, ad normam n. 4, ante mediam noctem anticipata fuerit.

Item, qui in missa nocturna vigiliæ paschalis, id est post mediam noctem, communicaverint, nequeunt accedere ad sacram mensam mane dominicæ Resurrectionis.

18. Ad jejunium eucharisticum quod attinet, hæc serventur :

a) Sacerdotes missam vigiliæ paschalis media nocte celebraturi, itemque fideles in ea communicaturi, jejuni sint ab hora saltem decima post meridiem ; si vero sacra vigilia, in casu quodam peculiari, ad normam n. 4, ante mediam noctem anticipata fuerit, jejunium servetur saltem ab hora septima post meridiem.

b) Item sacerdotes, qui missam vigiliarem post mediam noctem litaverint, et sequenti mane iterum celebrare velint, possunt, missa nocturna absoluta, aliquid per modum potus sumere, servato dein jejunio eucharistico unius saltem horæ antequam alteram missam, dominicæ scilicet Resurrectionis, incipiant, et salvis indultis particularibus, si habeantur, quibus aliter sit dispositum.

19. « Lex jejunii cessat Sabbato sancto post meridiem (can. 1252, § 4) », etiam quando vigilia paschalis instaurata peragitur.

VI. — De quibusdam difficultatibus componendis

20. Ubi mos viget domos benedicendi in ipso die Sabbati sancti, curant locorum Ordinarii, ut hæc benedictio opportuniore tempore, a parocho vel ab aliis sacerdotibus curam animarum gerentibus, peragatur.

21. Ubi usus invaluit, ut fideles ad sacrum pænitentiæ sacramentum vespere Sabbati sancti, vel mane dominicæ Resurrectionis, quasi catervatim accedant, studeat parochus fidelibus de opportunitate suadere, ne omnes uno eodemque die ad confessiones paschales confluant ; quibus ceteroquin in diversis diebus distributis, uberiores sane fructus percipientur.

22. Campanarum pulsatio, ad initium hymni *Gloria in excelsis* præscripta, hoc modo fiat :

a) In locis, in quibus una tantum habetur ecclesia, campanæ pulsantur hora, in qua dicti hymni incipit cantus.

b) In locis autem, ubi plures ecclesiæ exstant, sive in omnibus eodem tempore sacræ cæremoniæ peragantur, sive tempore diverso, campanæ omnium ecclesiarum ejusdem loci pulsentur una cum campanis ecclesiæ matricis, seu principalis, quando scilicet in ea prædicti hymni cantus incipit. In dubio, quænam ecclesia in loco sit matrix, seu principalis, adeatur Ordinarius.

23. Ad usus denique populares quod attinet, qui in die Sabbati sancti in multis regionibus invaluerunt, Ordinarii locorum et parochi curent, ut illi usus qui solidam pietatem fovere et excolere videntur, cum novo Ordine Sabbati sancti prudenter componantur.

Remarques additionnelles

1° *Rapport sur la Veillée.* — Il n'est plus demandé aux Ordinaires des lieux d'envoyer à Rome, en 1952, un rapport sur la célébration de la Veillée dans leur territoire. Mais ils ont le droit d'exiger des pasteurs d'âmes, qui dépendent d'eux, une relation des cérémonies accomplies dans les différentes églises, avec leurs observations sur le succès pastoral de cette Veillée.

2° *Pourquoi le titre* « Ordo Sabbati Sancti » ? — Certains s'étonnent, à juste titre, que la *Veillée pascale* ne supplante pas, le « Samedi Saint », dans le titre de la nouvelle publication vaticane, la cérémonie ayant lieu dans la nuit de Pâques. En fait, le Congrès liturgique international de Maria-Laach (juillet 1951) avait souhaité qu'on imprimât : *In sacratissima nocte paschali* (cf. *Ephemerides liturg.* 1952, fasc. I, p. 135). Le maintien du titre actuel vient, paraît-il, de la présence, dans le volume, des rubriques concernant l'office de la journée du Samedi (*ibid.*, p. 59).

3° *Nouveaux ustensiles liturgiques.* — On a noté l'utilisation de deux nouveaux ustensiles : le *stylet* et la *cuve* d'eau baptismale. Au sujet de cette dernière il est juste de remarquer que son usage existait déjà en bien des endroits pour la première partie de la bénédiction de l'eau baptismale ; mais il est clair que l'accomplissement de ce rite au chœur pourra être l'heureuse occasion de l'emploi d'un récipient plus digne de l'eau sainte qu'il contient (on ne se contentera pas d'un baquet à lessive, même « orné »). — Quant au stylet, la décence interdit, de même, de le remplacer par un simple « clou ». Souhaitons que les artisans catholiques confectionnent un stylet pascal, sobrement mais dignement orné de symboles appropriés. Semblable ornementation pascale est, du reste, souhaitable aussi sur les cierges des assistants.

4° *Costume du prêtre officiant seul.* — Notre commentaire liturgique (*Ami*, 20 mars) ne donnait, *brevitatis causa*, que les modifications aux rites habituels du Samedi Saint. Il va sans dire que dans les petites églises dépourvues d'une chape violette ou d'une dalmatique blanche, le prêtre ne mettra rien sur l'étole violette et l'étole diaconale blanche, comme il le faisait quand l'office était célébré le matin. Mais il ne prend pas de manipule (ni violet, ni blanc) au cours de la cérémonie.

5° *Traduction des textes.* — Il n'est pas inutile d'attirer l'attention sur la nécessité d'insérer, dans la traduction des textes qui pourra être lue aux fidèles, au cours du déroulement des cérémonies, les modifications apportées en 1952 aux textes liturgiques (certaines brochures éditées ne l'ayant pas fait correctement) : signalons, à titre d'exemple, l' « *incensi hujus sacrificium vespertinum* » de l'*Exsultet*, où la traduction ne doit évidemment plus parler d'encens, etc...

6° *Collation du Baptême.* — Si l'on doit conférer le Baptême au cours de la cérémonie (et le rite de la Veillée prendrait, alors, tout son sens), un prêtre, en surplis et étole violette (avec également la chape, s'il s'agit d'adultes), accomplit d'avance les cérémonies marquées au Rituel, tit. II, ch. II, nn. 1-16 pour les enfants, et chap. IV, nn. 1-37 pour les adultes. Nous pensons que ces cérémonies préparatoires peuvent parfaitement être faites *avant le commencement de la cérémonie*, pour permettre aux catéchumènes de participer eux aussi aux rites de la Veillée. A plus forte raison dans les églises où il n'y a qu'un seul prêtre, celui-ci peut-il procéder à ces premières cérémonies (jusqu'aux onctions de l'huile des catéchumènes inclusivement) avant de commencer la Veillée. Le rite public du baptême, au cours de la Veillée, commencera alors à l'interrogatoire « *N., Credis in Deum ?* » pour les enfants (ch. II, nn. 17-26) et « *Quis vocaris?* » (ch. IV, nn. 38-50) pour les adultes, le prêtre étant en ornements blancs (cf. *Ephemerides liturg.*, 1952, p. 72 et 136).

7° *Communion des prêtres à la messe de la Vigile.* — Nous répétons qu'aucune objection d'ordre canonique ne peut être faite à la communion à la messe de la Vigile célébrée après le minuit « d'été » en France (alors qu'il n'est pas encore minuit), suivie de la célébration de la messe ou de la réception de la communion dans la matinée de Pâques : le canon 33, § 1 est formel. S'il est permis de formuler des réserves — comme nous l'avons fait — à l'endroit des fidèles qui ne verraient dans cette pratique que l'occasion insolite de communier à deux reprises à quelques heures d'intervalle, il est permis aussi de noter que, pour les prêtres, le rappel de cette faculté octroyée par le Code est intéressante puisqu'elle leur permet de n'être plus les seuls à ne pas communier à la messe de la Vigile, sans pour autant perdre le droit d'offrir le Saint-Sacrifice le jour de Pâques (cf. le *votum* du Congrès de Maria-Laach sur ce point, dans *Ephem. liturg.*, *loc. cit.*, p. 136). Toutefois la célébration des messes de Pâques n'est pas autorisée *in nocte* après la messe de la Vigile : il faut attendre obligatoirement les heures normales de célébration du Saint-Sacrifice.

8° *Quelques points particuliers.* — Répondons brièvement à quelques questions sur la *journée du Samedi Saint* dans le nouveau schéma.

a) Dans la récitation privée, il est possible de séparer Matines de Laudes : après le IXe répons, on ajoutera alors l'oraison *Concede* et l'on conclura en silence sans rien dire d'autre. — *b*) Au sujet de l'*Angelus*, comme nous l'avons dit l'an dernier (cf. *Ami*, 1951, p. 158), si l'on fait la cérémonie le matin, on dira à midi le *Regina cœli ;* si l'on fait la cérémonie le soir ou la nuit, il convient évidemment de garder l'*Angelus* à midi et le soir, puisque l'*Alleluia* n'a pas encore été chanté.

M. NOIROT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Esprit dogmatique et esprit scientifique

Q. — L'*Ami* pourrait-il consacrer un article à cet exposé que fait, dans toute la région, un conférencier de la Ligue de l'enseignement en faveur du laïcisme à l'école. Ce conférencier, écrit un journal local, « en un langage clair, définit ce que sont esprit dogmatique et esprit scientifique. A l'aide d'exemples pris surtout parmi les Grecs et les Romains, il montre l'intolérance des esprits dogmatiques en général, alors que la science, elle, n'avance que pas à pas après avoir lentement examiné les conclusions qui découlent des expériences tentées. »

R. — Le thème de cette conférence se retrouve dans un point du programme du baccalauréat de philosophie. *Dogmatisme, scepticisme, relativisme*, etc. Et, soit-il dit en passant, cette simple constatation préliminaire montre bien le danger que peut présenter, pour de jeunes intelligences, l'enseignement d'un professeur sectaire sur ce sujet délicat.

I. — Dogmatisme et Science

Il faut d'abord bien définir ce qu'on entend par « *dogmatisme* ». — « Dans son sens le plus général, « dogmatisme » s'oppose à « scepticisme », comme « certitude » à « doute ». Il désigne alors toute philosophie qui affirme certaines vérités. Il arrive aussi qu'il exprime, comme le mot scepticisme, une attitude et surtout une tendance de l'esprit, et qu'il comporte une nuance péjorative ; il désigne alors une assurance de l'esprit qui méconnaît l'aspect mystérieux des réalités supérieures, la complexité des problèmes, la part de contingent qui se retrouve dans les divers systèmes de pensée. Depuis Kant, « dogmatisme » s'oppose parfois, non pas à « scepticisme », mais à « critique » et à « criticisme ». Il désigne alors toute doctrine qui professe la capacité de l'intelligence à saisir l'être dans sa réalité absolue »[1].

Par ce simple exposé, on peut déjà mesurer la complexité du problème soulevé par le dogmatisme dans le champ de la seule philosophie.

Il y a, en philosophie, un dogmatisme pour ainsi dire spontané. C'est celui qui répond à la tendance naturelle de l'esprit humain qui adhère d'une manière non réfléchie, non critique, à ce qu'il croit être la vérité. L'assertion est ici incluse dans la représentation. C'est ainsi que, chez le primitif, souvent, une liaison de représentations, aussitôt aperçue, devient vérité. C'est le dogmatsime de l'enfant qui, essentiellement égocentrique, est à peu près incapable de se placer à un point de vue différent du sien[2]. C'est aussi le dogmatisme des débiles mentaux qui affirment ou croient les choses les plus absurdes « sans se soucier des difficultés et des contradictions »[3].

Dirons-nous que le dogmatisme des premiers penseurs grecs — auxquels certainement notre conférencier faisait allusion — est un dogmatisme de ce genre ? Peut-être, si nous en croyons Janet et Séailles :

> Au premier éveil de la pensée grecque, la question (de l'opposition de la connaissance sensible et rationnelle) ne se pose pas encore : on ne peut donc dire qu'elle ait en réalité reçu une solution. Il y en a une pourtant, tout instinctive, toute spontanée, pour ainsi dire inconsciente, où l'on pourrait reconnaître la tendance naturelle et primitive de l'esprit humain... L'esprit est en face de la nature et il ne s'en dégage pas encore. Ioniens, Pythagoriciens, Eléates, Empédocle, Démocrite, Anaxagore, tous abordent directement l'explication de la nature sans élever aucun doute sur les moyens que nous avons de la connaître. La philosophie de cette première période est un dogmatisme inconscient[4].

Mais cette philosophie même contient les germes qui donneront naissance à la sophistique : chez plusieurs de ces philosophes,

> le travail de la pensée conduit à des résultats qui sont en contradiction évidente avec le témoignage des sens. Dès lors, il faut se prononcer entre les données concrètes et les produits abstraits de la pensée. Héraclite et Parménide, Démocrite, Empédocle et Anaxagore s'accordent à nier la véracité des sens. Or, par connaissance rationnelle, tous ces anciens philosophes entendent non des données *a priori*, mais le travail de l'esprit sur les données des sens. N'y avait-il pas un danger manifeste pour le dogmatisme à établir ainsi, entre la connaissance rationnelle et la connaissance sensible, une distinction de valeur, sans établir entre elles une distinction d'origine ? De quel droit accorder à la connaissance dérivée une autorité qu'on refuse à la connaissance primitive ?[5]

C'est là le point de départ du conflit entre le dogmatisme et la sophistique, entre l'esprit dogmatique et l'esprit critique.

Mais ce germe ancien d'un conflit possible s'est développé dans les siècles suivants et le dogmatisme a dû chercher à se constituer vraiment et légitimement comme doctrine, s'efforçant de se fonder en raison et d'établir sur une théorie de la connaissance la possibilité d'atteindre l'absolu : cette théorie est désignée généralement sous le nom de *rationalisme* :

> Pour sauvegarder la *valeur* de la raison, le dogmatisme se trouve en effet conduit à lui assigner une *origine* suprasensible, à en faire une faculté à part, séparée du monde de l'expérience et inexplicable par lui, et qui par suite nous fournit une intuition directe de l'absolu. Or cette conception de la raison, c'est précisément celle qui est à la base du rationalisme classique. Aussi trouvons-nous celui-ci, sous ses formes socratique, scolastique ou cartésienne, lié au dogmatisme. Réminiscence des archétypes éternels comme chez Platon ; émanation du pur intelligible comme chez Aristote ; raison qui procède, comme la foi, quoique par une voie différente, de l'Intelligence incréée, comme chez S. Thomas : « lumière naturelle » mise en nous par le Créateur et qui semble être « la marque de l'ouvrier sur son ouvrage » comme chez Descartes ; voire même, comme chez Malebranche, vision directe en Dieu ou, comme chez Spinoza, pensée consubstantielle à l'Etre par soi, la raison y apparaît toujours comme une véritable participation à l'absolu[6].

[1] G. Rotureau, dans *Catholicisme*, t. III, col. 951.

[2] Cf. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, p. 260-261.

[3] Pierre Janet, *La médecine psychologique*, p. 117.

[4] Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 670.

[5] Id., *ibid.*, p. 670-671.

[6] A. Cuvillier, *Manuel de Philosophie*, t. II (1939), p. 516-517.

Nous avons tenu à citer ce passage du manuel — qui n'a rien de catholique — de Cuvillier, pour apporter une première précision nécessaire : le dogmatisme philosophique n'est plus l'expression d'une crédulité spontanée, mais la conclusion — légitime ou non, peu importe présentement — d'une théorie de la connaissance par laquelle il prétend avoir le droit de se constituer comme doctrine. Or cette théorie de la connaissance, déficiente peut-être chez certains auteurs, est concluante chez d'autres. Il y aurait donc, en philosophie, un dogmatisme *absolu*, essentiellement anticritique, qui pose en principe notre aptitude inconditionnée à connaître la vérité. Affirmation discutable, car il s'agit avant tout de savoir jusqu'où s'étend notre aptitude à connaître la vérité et, en particulier, si elle s'étend au domaine de la métaphysique. Le problème critique reste entier : nombre de philosophes spiritualistes le confessent, qui cependant sont incontestablement dogmatiques. Mais il y a aussi le dogmatisme rationnel ou *critique*. Ce dogmatisme écarte tout préjugé : l'affirmation à priori de notre aptitude à connaître la nature du réel, le doute sceptique, le principe cartésien, source du subjectivisme, que notre pensée n'atteint immédiatement qu'elle-même. Ce dogmatisme ne prétend pas atteindre l'absolu, tel qu'il est en lui-même et, par là, tombe l'objection qu'un absolu ne peut être pensé sans contradiction [7]. Il se contente d'affirmer, avec des nuances diverses, que *l'intelligence est capable de certitudes légitimes, même en métaphysique*. Et il le démontre par l'analyse de la connaissance et de ses actes. Nous n'avons pas à refaire ici cette démonstration, classique dans tous les manuels de philosophie [8]. Mais cette démonstration, qu'on pourrait appeler psychologique, prend toute sa valeur quand on considère le fondement ontologique. Dans sa remarquable thèse, *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas*, le P. de Finance écrit justement à ce sujet :

> Comment l'intellect pourrait-il posséder ce qui dans la chose est par définition incommunicable, à savoir son être propre ? Or il n'y a pas intelligence si l'autre n'est pas saisi comme tel. Le problème serait en effet insoluble, si l'intériorité de l'*esse* disait pure individualité, excluant toute communion, et c'est pourquoi une philosophie nominaliste échoue à fonder l'objectivité du connaître. Il en va autrement dans l'ontologie thomiste, où l'*esse* désigne à la fois ce que les choses ont de plus intime et ce par quoi toutes entre elles communient.
>
> Il faut donc admettre dans l'intelligence une affinité radicale avec l'acte d'être, une aptitude innée à saisir les choses sous l'aspect précis où ensemble elles s'opposent et s'unissent. Or cet aspect n'est autre que leur commune participation à l'*esse*, que leur dépendance commune à l'égard de l'*Absolu*, qui les fait être ce qu'elles sont. L'intelligence ne peut affirmer l'être qu'en vertu de son orientation vers le principe de l'être, vers l'*Ipsum esse subsistens* [9].

* *

[7] Voir sur cette différence entre dogmatisme absolu et dogmatisme critique l'excellent manuel de Lemasson, *Manuel de philosophie*, III, *métaphysique* (5ᵉ éd., Paris, 1938, Beauchesne), nº 20. — L'objection de l'absolu qu'il est contradictoire de penser est formulée dans Cuvillier, *op cit.*, p. 517.

[8] Cf. Lemasson, *loc. cit.*

[9] Joseph de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas* (Paris, 1945, Beauchesne), p. 280.

On conçoit qu'un dogmatisme critique, tel qu'on vient de le définir, est à la base et au point de départ de toute science véritable. La science affirme des principes, les démontre ou les suppose ; même les plus déterminés des partisans de la méthode expérimentale l'admettent afin d'aboutir à la connaissance des lois naturelles qui régissent le monde. Claude Bernard ne va-t-il pas jusqu'à dire que « la science est... le rapport absolu et nécessaire des choses » et que « si un phénomène se présentait dans une expérience avec une apparence tellement contradictoire qu'il ne se rattachât pas à des conditions d'existence déterminées, la raison devrait *repousser le fait* comme un fait non scientifique » [10].

L'esprit scientifique est donc, à ses heures, dogmatique au premier chef. Sans doute, il n'arrive à ce dogmatisme nécessaire qu'après des recherches longues et difficiles et il est très vrai de dire, avec le conférencier, que « la science n'avance que pas à pas après avoir lentement examiné les conclusions qui découlent des expériences tentées ». Et c'est bien l'esprit critique qui doit le soutenir dans ses recherches ; mais une fois le résultat obtenu... Ecoutons à ce sujet Pasteur :

> N'avancez rien, dit le grand savant, qui ne puisse être prouvé d'une façon simple et décisive. Ayez le culte de l'esprit critique... Sans lui, tout est caduc. Ce que je vous demande là est ce qu'il y a de plus difficile à l'inventeur. Croire que l'on a trouvé un fait scientifique important, avoir la fièvre de l'annoncer, et se contraindre des journées, des semaines, parfois des années à se combattre soi-même, à ruiner ses propres expériences, et ne proclamer sa découverte que lorsqu'on a épuisé toutes les hypothèses contraires, c'est une tâche ardue. Mais, quand après tant d'efforts, on est enfin arrivé à la certitude, on éprouve une des plus grandes joies que puisse ressentir l'âme humaine [1].

Arrivé à une certitude !... Reprocherez-vous au savant parvenu à cette certitude de l'affirmer avec l'intransigeance — disons, dans le langage du conférencier, avec l'intolérance — de quelqu'un qui se sait en possession de la vérité ? Cette intransigeance, cette « intolérance » de la vérité, même scientifique, nous la comprenons et nous comprendrions le geste de Galilée, après sa condamnation : « *E pur, si muove !* » si ce « mot historique » était authentique (cf. *Dict. Ap.*, t. II, col. 161).

Mais là où nous ne comprenons plus, c'est lorsque le savant, le philosophe, ayant établi la légitimité d'une connaissance scientifique et rationnelle, entend réduire toute autre connaissance à telle conception philosophique, à telle méthode scientifique. Ç'a été l'excès de ce que Renouvier a si bien nommé, dans la seconde partie du XIXᵉ siècle, le *scientisme*, c'est-à-dire la science dépassant ses droits. Les représentants du scientisme, arguant des progrès indéniables de la science, en sont venus à formuler les affirmations suivantes, comme d'incontestables postulats :

1. La certitude scientifique est la certitude-type. En dehors d'elle, il n'y en a pas. Les données de la révélation ne sont donc pas certaines.
2. Les seuls objets de la science sont du domaine de l'observation et de l'expérience. Dieu et l'âme sont donc exclus du connaissable.

[10] Cl. Bernard, *Introd. à la médecine expérimentale*, I, ch. 2, § III et VII.

[1] Extrait du *Discours d'inauguration de l'Institut Pasteur*.

3. Rien de ce qui existe n'est en dehors de la science. Elle doit fixer les lois de la morale comme les lois de la physiologie.
4. Puisque la science englobe tout le réel et en fixe les lois selon la même méthode, elle est une.
5. Les lois qu'elle proclame ont ce caractère d'être universelles, nécessaires, donc immuables. Le miracle ne peut jamais être qu'une supercherie et une illusion. Il n'y a pas de surnaturel ; c'est un fait.
6. La religion n'est donc qu'une affaire de sentiment sans objet [2].

Voilà bien, n'est-il pas vrai, l'intolérance d'un dogmatisme trop absolu pour être vraiment critique !

II. — Dogmatisme chrétien et esprit critique

On ne peut nier qu'il existe un dogmatisme chrétien. C'est celui, sans doute, que voulait atteindre le conférencier en parlant de l'intolérance des esprits dogmatiques en général... et, en particulier, sans doute, des croyants.

Mais ce dogmatisme chrétien mérite-t-il l'anathème dont on veut le frapper au nom de l'esprit critique ? — Nullement, car, tout d'abord il ne peut pas ne pas exister, dès là qu'il s'agit de maintenir une vérité dogmatique révélée et formulée avec exactitude ; ensuite il s'inspire d'un véritable esprit critique, auquel nos adversaires ne semblent pas prêter l'attention qu'il mérite.

* *

En premier lieu, ce dogmatisme chrétien ne peut pas ne pas exister. Est-il besoin d'insister sur la précision qu'on a apportée pour justifier cette exigence. Il s'agit d'une vérité révélée *connue et formulée avec exactitude*. Dans cette hypothèse, comment voudrait-on que l'Eglise ne manifeste pas un esprit dogmatique dans l'enseignement de telles vérités ? C'est, en effet, pour elle, une question de principe. Gardienne infaillible de la vérité révélée, elle propose aux croyants un enseignement précis, sur la valeur duquel aucune discussion n'est possible. C'est ce que rappelle le concile du Vatican, en termes dont le sens obvie s'impose avec force :

« La doctrine de la foi révélée de Dieu n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une doctrine philosophique qu'il avait à perfectionner ; mais elle a été confiée à l'épouse du Christ comme un dépôt divin qu'elle devait garder fidèlement et déclarer infailliblement. Aussi doit-on conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens fixé par une première déclaration de notre sainte Mère l'Eglise, et il n'est jamais permis de s'écarter de ce sens sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus élevée » [3].

Le dogmatisme s'impose donc ici, par la nature même de la science surnaturelle qu'il couvre. Les vérités qu'il propose sont à la foi et à la théologie ce que les principes premiers sont à la philosophie, ce que les axiomes mathématiques sont aux solutions qu'on en tire. Dès là qu'il y a vérité certaine et certainement connue, son enseignement par le maître, quel qu'il soit, ne peut être que dogmatique.

* *

Mais, cela accordé à l'intransigeance de la vérité connue, il reste que, même dans le domaine religieux, l'esprit critique garde ses droits pour préparer ou compléter l'esprit dogmatique.

Pour le *préparer* d'abord. — La foi est préparée par les motifs de crédibilité. Et, pour établir l'existence des motifs externes et généraux de cette crédibilité, miracles physiques, prophéties, propagation et conservation admirable de l'Eglise, constance héroïque des martyrs, etc., il faut faire appel à l'histoire et à une histoire appuyée sur des documents passés au crible de la critique la plus sévère ; l'esprit dogmatique serait ici l'ennemi d'une apologétique vraiment rationnelle. Les motifs de crédibilité dûment établis, il reste encore à découvrir quelles sont exactement les vérités révélées par Dieu et proposées par l'Eglise. Et c'est ici encore qu'il est indispensable d'appliquer l'esprit critique, avec toutes les ressources des sciences philologiques et de l'histoire, aux textes scripturaires, aux documents, aux monuments anciens, pour en pénétrer ou reconstituer le sens exact. Travail délicat et difficile, où l'esprit dogmatique, intervenant à contre-temps, risquerait d'énerver les conclusions utiles. Deux exemples choisis entre mille montreront le bien-fondé de notre remarque. Dans l'interprétation du protévangile, quel est le sens littéral de Gen., III, 15 et comment, légitimement, l'Eglise a pu lui donner un sens dogmatique relativement à la Sainte Vierge ?... Pour démontrer l'authenticité de Mt. XXVIII, 19 (formule baptismale), que de science critique les théologiens catholiques ont dépensée pour infirmer les assertions de certains protestants ! [4]

Mais ce n'est pas tout : l'esprit critique doit aussi *compléter* l'esprit dogmatique dans l'étude du développement du dogme et des conclusions qu'on doit ou qu'on peut en tirer. Sans doute ici, la proposition infaillible de la vérité révélée est au point de départ. Mais le dogme, même explicitement révélé, même explicitement proposé à plus forte raison s'il se trouve encore en un état de connaissance implicite, est un germe vivant qui doit se développer et se développer *in eodem sensu, eadem sententia* [5]. Il ne faudrait pas croire que ce développement se fait tout seul : les vérités sont vivantes de la vie de l'Eglise, soit dans son enseignement représenté par tous ceux qui, de près ou de loin, participent à son magistère, soit dans sa liturgie et sa discipline ; et cette vie implique l'intervention de tous ceux qui s'efforcent de pénétrer le sens du dogme et les virtualités qu'il renferme. La loi du progrès est variable et complexe ; c'est sous l'influence des hérésies, des discussions, ou même de la seule piété des fidèles que se réalise le développement. Parfois ce développement va jusqu'à la découverte et la promulgation d'un dogme « nouveau » ; d'autres fois, il s'arrête à une simple conclusion théologique ; plus souvent, il se meut dans le domaine des opinions légitimes. Mais, quel qu'il soit, il implique toujours un travail où, à la lumière d'une vérité primordiale définie, d'autres vérités sont cherchées avec toutes les ressources de l'industrie humaine.

* *

[2] Cf. *D.T.C.*, art. *Rationalisme* (par C. Constantin), col. 1771.
[3] Sess. III, c. 4 ; Denz.-Bann., n° 1800.
[4] Sur Mt. XXVIII, 19, voir J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. I (Paris, 1927, Beauchesne), Note F, p. 599-610.
[5] Conc. du Vatican, *loc. cit.*

Il est inutile d'apporter ici des exemples : ils viendront d'eux-mêmes à la pensée du lecteur instruit. Ce qu'il convient de retenir, c'est que l'esprit dogmatique n'est pas seul à gouverner et inspirer la croyance catholique ; il doit faire appel fréquemment à l'esprit critique et, pour reprendre l'expression du conférencier, à « l'esprit scientifique » qui cherche, tâtonne, hésite, se trompe avant de trouver enfin la vérité.

Qu'il soit permis de rappeler, en guise de conclusion de cet exposé sur le « dogmatisme chrétien », ce que nous avons jadis écrit sur les rapports des sciences sacrées aux sciences humaines :

Les sciences sacrées présupposent, impliquent ou appellent le secours des sciences humaines.

Tout d'abord, dans la démonstration rationnelle des vérités préambules de la foi et motifs de crédibilité, la philosophie et l'histoire sont indispensables à quiconque veut se rendre à lui-même ou rendre aux autres raison de sa foi. Ensuite, les sciences sacrées reçoivent de la philologie, de l'histoire, de la géographie, de l'étude comparative des textes, les arguments préliminaires qui permettent, soit de rétablir dans une intégrité plus parfaite les textes authentiques de la Sainte Ecriture, soit d'éliminer les textes interpolés ou supposés. De plus, l'herméneutique et la théologie elle-même trouvent de précieuses indications dans les données de plusieurs sciences connexes à l'histoire (préhistoire, géologie, paléontologie, etc.), en ce qui concerne les origines du monde, la création de l'homme, l'état de justice originelle, la nature et l'universalité du déluge, l'unité du genre humain, etc. Il devient de plus en plus difficile d'aborder ces questions sans considérer au préalable les points certains, probables ou douteux que nous livrent ces sciences.

Dans le domaine de la formation morale ou de la perfection surnaturelle des âmes, le savant chrétien et le pasteur ne peuvent se désintéresser des indications ou des suggestions que leur fournissent la psychologie, les sciences médicales, y compris la psychiatrie. Comment, sans le secours de ces sciences, aborder sans trop d'hésitation les cas pratiques des scrupules, des tares héréditaires, des tendances morbides et même simplement des passions auxquelles les humains peuvent être prédisposés en raison de leurs tempéraments divers ? Un auteur néerlandais n'a pas hésité récemment à écrire un traité de « psychiatrie pastorale »[6]. A plus forte raison, dans les questions si délicates du discernement des esprits — cas de possessions, d'obsessions ou de suggestions diaboliques ou, à l'opposé, d'interventions vraiment surnaturelles — dans les jugements à porter sur certains phénomènes de guérisons miraculeuses, soit au cours des procès de béatification ou de canonisation, soit aux bureaux de constatations médicales, le concours des sciences humaines est nécessaire si l'on veut arriver à des décisions sûres, opportunes et sages.

Enfin, dans le domaine de la piété, certaines dévotions populaires gagneraient vraisemblablement à s'inspirer d'un sens historique plus exact des réalités. Tant de légendes sont devenues objet de croyance populaire, desquelles il serait bon — en procédant avec toute la délicatesse nécessaire — que la critique vînt enlever un merveilleux qui, sans être un chemin bien sûr pour amener les âmes à Dieu, est un moyen très efficace pour attirer sur notre religion les sarcasmes des incroyants. Eliminer de la piété et des pratiques pieuses la croyance et l'affection à un merveilleux frelaté, pour n'y laisser subsister que l'influence d'un surnaturel authentique, tel pourrait être le résultat heureux de l'aide apportée par la critique historique à l'hagiographie en ce qui concerne les miracles, les visions, les révélations d'authencité très douteuses[7].

* *

Les réflexions qui précèdent montrent suffisamment que ce n'est pas en quatre mots d'un slogan de propagade anticléricale qu'on peut poser, discuter et résoudre le problème de l'esprit dogmatique et de l'esprit scientifique. Le dogmatisme se retrouve aussi bien dans les sciences que dans la religion, mais à des titres différents. L'argument d'autorité qui est à la base du dogmatisme religieux, quand la croyance est déjà fixée et définitivement proposée, se complète, avant et après cette fixation et proposition, d'autres arguments relevant de la raison et de la science, tout comme, dans d'autres ordres de connaissance, les arguments d'expérience scientifique aboutissent à l'argument d'autorité. Les méthodes diffèrent selon les études qu'elles inspirent et dirigent : il est impossible de les opposer les unes aux autres selon une vue à sens unique. C'est ce qu'a oublié le conférencier dont on nous signale l'incartade. On nous dit qu'il est professeur de faculté, donc d'enseignement supérieur : son attitude, en l'occurrence, nous le ferait difficilement croire.

A. MICHEL.

Renan et la négation du miracle

Q. — Renan refuse de donner place, dans des récits historiques, à des circonstances miraculeuses. Ce n'est pas, dit-il, « la conséquence d'un système métaphysique ; c'est tout simplement un fait d'observation. On n'a jamais constaté de faits de ce genre » (*Hist. des origines du christianisme*, 1866, t. II, p. XLIII).

Si les miracles de la Bible lui paraissent trop lointains pour être contrôlés, il avait, du moins, en 1866, des miracles — les premiers miracles de Lourdes — dont la constatation immédiate lui aurait été facile. Or Renan, semble-t-il, n'a jamais tourné son attention de ce côté. Pourquoi ? En cela, n'est-il pas illogique avec son implacable négation générale ?

R. — Cette question nous a paru intéressante, tant pour situer la position de Renan à l'égard du miracle, que pour préciser certains aspects d'une apologétique basée sur les guérisons miraculeuses de l'Evangile.

I. — *Renan et le miracle*

La plupart des adversaires du miracle, à la suite de Stuart Mill, invoquent le principe scientifique du déterminisme des lois naturelles. Stuart Mill a repris, modifié et perfectionné sur ce point le rai-

[6] J. H. Bless, *Psychiatrie pastorale*, Bruges, 1938.

[7] *D.T.C.*, art. *Science sacrée*, t. XIV, col. 1596-1597. — Citons encore une belle page de P. Rousselot sur le dogmatisme religieux (de S. Thomas) : « L'amour passionné de l'Esprit absolu engendre nécessairement l'amour jaloux du dogme. La vérité de la foi fonde pour nous la religion, et le dogme exprime pour nous l'*objet* de la religion. Si la religion n'était qu'une fonction de l'humanité, et le dogme, un extrait d'impressions humaines, ce serait folie de sacrifier des bonheurs et des vies humaines à l'affirmation d'un dogme. Mais le dogme est vrai, plus vrai que la science, et l'objet d'un dogme est supérieur à nous. Aussi les péchés contre le dogme sont de tous les plus graves, et les erreurs sur les idées, pires que les erreurs sur les hommes. Oter le dogme, c'est ôter Dieu ; toucher au dogme, c'est toucher à Dieu ; pécher contre le dogme, c'est pécher contre Dieu » (*L'intellectualisme de S. Thomas*, 5e éd., Paris, 1936, p. 227).

sonnement de David Hume. Pour ce dernier, le miracle est une *violation* des lois de la nature. Ces lois sont établies par une expérience constante et uniforme. C'est là une preuve directe contre la possibilité et l'existence de n'importe quel miracle. Aucun témoignage, quelle que soit sa valeur, ne saurait donc nous faire admettre un événement miraculeux [1]. Pour St. Mill, le miracle n'est pas une « violation » des lois de la nature [2] : « Un miracle, dit-il, n'est pas une contradiction à la loi de causalité. C'est un nouvel effet, supposé produit par l'introduction d'une nouvelle cause, qui, si elle était présente, y serait, on n'en peut douter, adéquate » [3]. Sans doute, St. Mill n'élimine pas absolument l'intervention d'une cause supranaturelle [4], mais il ajoute aussitôt — et c'est là ce qui ouvre la porte à la négation rationaliste — que l'hypothèse d'une cause naturelle inconnue est toujours possible et que ceux qui croient en Dieu « ont à choisir entre deux hypothèses, celle d'un agent surnaturel et celle d'un *agent naturel inconnu* » [5]. Quelle est l'hypothèse la plus vraisemblable ? L'induction scientifique, par l'uniformité du cours de la nature, montre que l'univers est gouverné par des lois générales et non des interventions particulières [6]. Il y a donc, d'avance, une très forte improbabilité contre tout miracle ; mais, de plus, l'expérience montre que Dieu, pour autant qu'il existe, n'agit dans le monde que par les causes secondes : le miracle serait en désaccord avec ce que nous savons du gouvernement divin.

La position de Renan ne diffère de celle de St. Mill que par une plus grande simplicité et cette simplicité même, nous dit M. Van Hove [7], « a de quoi tenter ceux qui ne s'entendent guère aux aridités d'une argumentation philosophique, pour lesquels il n'y a d'autre connaissance certaine que la connaissance scientifique. » Or, la science est qualifiée « pour affirmer qu'elle n'a jamais rencontré le miracle dans ses laboratoires ».

Dans l'*Introduction* au livre *Les Apôtres*, Renan parle de l'impossibilité du miracle. Mais ailleurs il précise ainsi sa pensée : « Nous ne disons pas « Le miracle est impossible » ! Nous disons : « Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté » [8]. On saisit le détour. Pour Mill, l'expérience révèle l'uniformité constante des lois de la nature ; donc, le miracle qui serait une violation de cette uniformité n'est ni vraisemblable, ni même possible. Pour Renan, l'expérience n'a jamais révélé de miracle : donc le miracle est « inadmissible » [9]. Et l'on sait les dures exigences formulées par Renan pour la constatation des miracles : selon lui, une résurrection de mort devrait être constatée par une commission de savants qui « choisirait le cadavre, s'assurerait que la mort est bien réelle, désignerait la salle où devrait se faire l'expérience, réglerait tout le système de précautions nécessaires pour ne laisser prise à aucun doute ». Il faudrait de plus que le thaumaturge reproduisît « son acte merveilleux dans d'autres circonstances sur d'autres cadavres, dans un autre milieu » [10]. Il est bien évident que jamais miracle de résurrection de mort — et même n'importe quel autre miracle — n'a pu être observé dans de pareilles conditions !

Au fond, en affirmant qu'on n'a jamais pu constater scientifiquement une exception miraculeuse au cours uniforme de la nature, Renan rejoint Stuart Mill d'une façon détournée et entend bien dire, comme lui, que les lois naturelles, telles que nous les fait connaître le procédé de l'induction, sont nécessaires et immuables au point de ne pas admettre la moindre dérogation ; et, si certains faits paraissent ne pas encore se ranger sous ses lois, « l'inexplicabilité, assure Renan, n'est que subjective et un simple reflet de notre ignorance » [1]. Admettons cependant que Renan ait nié « moins la possibilité des miracles que leur existence avérée et certaine » [2]. Sa position n'en est pas moins funeste pour la doctrine catholique sur le miracle en général et désastreuse pour la réalité des miracles évangéliques et, par ricochet, la divinité de Jésus-Christ.

* *

Les miracles évangéliques ! C'est ici que s'affirme sans discussion possible la dépendance de Renan à l'égard des protestants rationalistes allemands. On en a retracé la filière à la fin de l'art *Jésus-Christ* du *D.T.C.*, VIII, 1399-1400. Les leaders de la théologie rationaliste s'étaient efforcés de proposer des explications personnelles de ces miracles : — Reimarus accuse ouvertement les disciples d'avoir inventé d'une manière frauduleuse et de connivence avec Jésus les miracles relatés dans l'Evangile. — Paulus ramène tout à des explications naturelles : la marche sur les eaux n'a été qu'une promenade au bord du lac, le changement de l'eau en vin, une aimable mystification ; les résurrections ne furent que le retour normal à la vie de malades tombés en syncope ; les maladies guéries étaient imaginaires, etc. — Se refusant à faire de pareilles violences aux textes sacrés, Schleiermacher admet que certains prodiges furent réels, mais grâce à des dons spéciaux ou à des connaissances très vastes et inexplicables pour les témoins. — Schenkel commence à distinguer les miracles de simples guérisons, très réels, mais s'expliquant naturellement, et les autres, fruits de la légende et de l'imagination. — Avec Strauss commence l'explication mythique : les miracles du Christ étant des créations légendaires formées dans l'Eglise primitive sous l'influence des oracles de l'A. T., et du désir d'exalter Jésus, considéré comme le Messie promis. — Baur et ses disciples de l'école de Tubingue appliquent aux miracles évangéliques leur système des « tendances ». Les prodiges du IV[e] évangile sont entièrement fictifs ; ceux des synoptiques ont parfois une base réelle, mais mal comprise et mal interprétée ; souvent aussi, ils sont

[1] *An Inquiry concerning the human understanding* dans *Philosophical Works*, Edimbourg, 1854, t. IV, p. 130-31.
[2] Voir, sur ce point, *Ami*, 1924, p. 401.
[3] *Système de Logique déductive et inductive*, trad. L. Peisse, Paris, 1889 ; t. II, p. 162.
[4] *Op. cit.*, p. 166.
[5] *Id.*, ibid.
[6] *Id.*, ibid.
[7] A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez S. Thomas d'Aquin et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Louvain-Paris, 1927, p. 204.
[8] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13[e] édit., préface, p. XCVI.
[9] *Id.*, ibid., p. V.
[10] *Id.*, ibid., p. XCVI-XCVII.
[1] *Id.*, *Cahiers de Jeunesse*, Paris, 1906, 1[er] cahier, n. 49, p. 38.
[2] Cf. L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, Paris, 1928, p. 230.

sans fondement et ne doivent leur existence qu'au désir des premiers chrétiens d'exalter Jésus.

L'école éclectique, dont relève Renan, emprunte à chacun de ces auteurs quelque trait pour en former un amalgame où se rencontrent toutes les tendances du rationalisme. Les néo - critiques de cette école, écrivait Fillion,

ont recours aux interprétations naturelles de Paulus, aux mythes de Strauss, aux tendances de Baur, aux influences morales ou psychiques de Schleiermacher et de Schenkel, et même, quoique avec une certaine réserve, à la supercherie dont Reimarus n'a pas craint d'accuser Jésus et ses disciples. Généralement, ils rejettent dans le domaine du mythe ou de la légende les miracles opérés par Notre-Seigneur dans le monde de la nature, les résurrections des morts et certains cas de guérison ; ils consentent à regarder comme authentiques un nombre limité de cures merveilleuses, à condition de les expliquer par l'influence que le Sauveur exerçait sur les malades, grâce à sa volonté énergique, à sa miséricordieuse bonté, à son art de suggestionner, etc. [3].

A ces grandes lignes du système éclectique, Renan a ajouté ses interprétations personnelles, si fragiles et si superficielles qu'il est impossible de les prendre au sérieux. Les guérisons opérées par Jésus seraient souvent dues « au contact d'une personne exquise » et cela valait « les ressources d'une pharmacie ». Pour la résurrection de Lazare, Renan insinue que Jésus se rendit complice d'une supercherie. D'ailleurs Jésus « subissait les miracles que l'opinion exigeait, bien plus qu'il ne les faisait » : n'est-ce pas équivalemment affirmer que ces miracles furent le produit de l'imagination et de la suggestion, et qu'ils n'ont pas existé réellement ? D'ailleurs, logique avec sa pensée profonde, Renan nie *a priori* cette réalité : « C'est parce qu'ils racontent des miracles que je dis : les évangiles sont des légendes ; ils peuvent contenir de l'histoire ; mais certainement tout n'y est pas historique » [4].

L'esprit de Renan et souvent la lettre inspirent la page suivante de Loisy, qui y résume parfaitement la pensée de l'auteur de *La vie de Jésus* :

Jésus faisait des miracles. Il en faisait presque malgré lui. Dès son premier séjour à Capharnaüm, on lui amène des malades à guérir. Sa propre popularité l'effraie ; il craint que le thaumaturge ne fasse tort au prédicateur du royaume et il s'éloigne de Capharnaüm. Vaine précaution. L'élan une fois donné, le mouvement ne s'arrête pas ; Jésus veut prêcher et convertir, il faut qu'il guérisse. Peut-être alla-t-on même jusqu'à lui prêter la résurrection de morts... Etait-il en droit de se refuser au soulagement que Dieu opérait par ses mains? Il agissait avec une efficacité particulière sur la catégorie des malades que l'on regardait comme spécialement possédés du démon, les malheureux atteints d'affections nerveuses et de troubles cérébraux. Il leur parlait avec autorité, ordonnait aux démons de les laisser, et le calme revenait, au moins pour quelque temps, dans ces âmes troubles et inquiètes [5].

Quand nous aurons rappelé l'explication de « la foi qui guérit », mise en avant jadis par Charcot [6], nous aurons découvert le fond de la pensée de cette école rationaliste, pensée négatrice du vrai miracle et qu'on retrouve aussi bien chez Renan que chez Loisy, chez J. M. Guyau et chez Emile Zola. On voit par là que les miracles de Lourdes embarrasseraient fort peu Renan. Comme les médecins du Bureau des constatations, il aurait reconnu facilement ces faits « miraculeux », mais en aurait fourni immédiatement l'explication *naturelle :* la confiance personnelle du malade qui joue le rôle principal.

II. — *Position catholique, à l'égard des guérisons miraculeuses.*

Le rationalisme de Renan, sous une forme ou sous une autre, se retrouve aujourd'hui encore dans les objections formulées contre les miracles de l'Evangile.

Pour réfuter ces objections, nous, catholiques, n'adoptons pas l'attitude intransigeante de nos adversaires qui, devant le surnaturel, se cabrent et se retranchent dans une négation *a priori.*

Examinons donc principalement l'explication fournie par les rationalistes des miracles de guérisons. Un auteur éminent, le P. de Grandmaison, n'a pas hésité à faire la part de l'influence possible des pouvoirs de suggestion. Si l'explication qu'on prétend y trouver « se réduit à la description d'une poussée extraordinaire, d'une activité majorée qui suivrait, mais en brûlant les étapes, les lignes normales d'une guérison naturelle... nous pouvons trouver la conjecture possible... Si l'on veut même aller plus loin, accorder dans cette révolution organique, dans cette reviviscence soudaine, un rôle instrumental prépondérant à l'élément psychique ou nerveux, cela est encore une question libre, tout à fait indépendante de la réalité du miracle. »

Le point vif est de savoir, non pas comme les choses se sont passées, mais si, *avec les seules forces naturelles actuellement et concrètement à l'œuvre*, elles ont pu se passer de la sorte. Il s'agit de savoir si les cas connus et bonnement vérifiables de suggestion médicatrice, d'autorité fulgurante, de guérison soudaine obtenue par voie de confiance, rendent compte des miracles opérés par le Christ Jésus, en donnant une base solide à l'explication de ces faits par la foi qui guérit [7].

Or il n'est pas difficile de montrer que cette base solide fait défaut. D'une part, la suggestion salutaire guérit — de l'aveu des psychiatres les plus réputés — les maux causés par la suggestion morbide et ceux-là seuls. Ensuite, le facteur temps lui est nécessaire, les cures de la psychothérapie n'étant ni plus rapides, ni plus aisées à réussir que celles qui viennent des maladies organiques. Enfin, le maladies dont peut souffrir l'humanité ne sont pas toutes des psychopathies. Plaies, ulcérations, lésions des tissus, pullulement morbide des cellules, dégénérescence ou altération de ces cellules par des microbes pathogènes : tout cela échappe à la compétence de la thérapeutique émotive et volontaire. La plus belle confiance du malade jointe à l'autorité du médecin, à la sympathie qu'il inspire peuvent sans doute ouvrir les voies aux interventions utiles ; mais cela concédé, aucun médecin sérieux n'acceptera l'explication des mi-

[3] Cl. Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1909, t. I, p. 81.
[4] E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édit., p. VI.
[5] A. Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, 1910, p. 61-62. Comparez Renan, *Vie de Jésus*, ch. XVI.
[6] Cette étude est parue d'abord en anglais dans *The New Review*, déc. 1892.

[7] L. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 360.

racles par « la foi qui guérit ». Ajoutons que la foi exigée par le Seigneur, « la foi qui sauve »

est une disposition religieuse, méritoire, portant souvent sur sa personne et sa mission ; elle n'est nullement une confiance aveugle en sa puissance thaumaturgique. Aussi est-elle demandée parfois avant, parfois après le miracle, et son absence ou son éclipse en ce cas engagent la responsabilité morale des témoins. Elle est demandée souvent au patient, mais souvent aussi à ses parents, à ses proches, à ses amis, ce qui exclut un influx d'ordre physique sur le malade. Elle ne porte pas enfin que sur des effets matériellement constatables, comme une guérison, mais aussi sur des réalités invisibles et toutes spirituelles : la rémission des péchés et l'innocence recouvrée. Le miracle évangélique ne résulte pas, automatiquement, du déclanchement d'une force magique. Il ne naît pas du jeu spontané des énergies naturelles. Il jaillit au point d'intersection de deux forces personnelles, incommensurablement inégales, mais toutes deux normalement nécessaires. La foi est l'instrument providentiel qui les unit ; elle associe à la Puissance créatrice, qui donne sans s'imposer, la bonne volonté docile du bénéficiaire ; et c'est pour cela que son fruit merveilleux n'est pas seulement un prodige, mais un signe et une vertu [8].

Mais les miracles de guérisons (et des expulsions de démons que les rationalistes y rattachent) ne sont pas les seuls miracles rapportés dans l'Evangile. Si, avec les adversaires, nous ne pouvons recourir à l'explication surnaturelle, comment rendre raison de la tempête apaisée, des pains multipliés, des malades guéris à distance et sans préavis, des morts ressuscités ? Faudra-t-il nier ces faits racontés dans des documents d'ailleurs dignes de foi pour des raisons que l'histoire ne connaît pas ?

C'est l'authenticité, la véracité de nos évangiles qui sont ici en jeu. Car les récits des miracles ne sont pas simplement juxtaposés à la trame de la narration évangélique ; ils font partie de la substance même de nos documents et les plus acharnés adversaires du surnaturel sont obligés d'en convenir. Leurs négations, leurs tentatives d'explication plus ou moins osées devraient être appuyées par des motifs de critique et d'histoire. Or il n'en est rien. La discussion de leurs arguments, telle que nous l'avons jadis présentée, le montre péremptoirement. Notre consultant n'aura qu'à s'y reporter.

* *

Si nous nous sommes étendu plus longuement sur les miracles de guérison, c'est que sa question portait expressément sur cet aspect des miracles évangéliques. Et parce que cette question soulève des problèmes d'apologétique qu'on discute un peu partout, on a cru bon de s'y attarder quelque peu pour aider, le cas échéant, nos lecteurs dans la défense de la vérité.

A. M.

Q. — Un religieux a été nommé par l'Ordinaire du lieu confesseur *extraordinaire* de religieuses (elles sont *trois*) qui desservent une clinique située à environ 15 km. de son monastère. Il remplit la même fonction en faveur de *deux* religieuses, dont la maison, située dans la direction opposée, est distante de 12 km.

[8] *Id.*, ibid., p. 362-364.

Vu l'éloignement, le peu de moyens de communications et le petit nombre des religieuses, ce Père se demande :

1° S'il y a vraiment *obligation* de pourvoir des communautés aussi infimes, encore que sa propre nomination ait été parfaitement régulière (présentation par son Supérieur et « approbation » par l'Ordinaire du lieu) ;

2° Et, dans l'affirmative, s'il peut se dispenser de se présenter dans ces communautés aux Quatre-Temps de septembre, les religieuses ayant toutes été convoquées à la retraite annuelle vers cette époque ;

3° S'il manquerait à son devoir en s'abstenant encore d'aller faire son ministère une fois ou l'autre (à une *autre* saison), par exemple lorsqu'un prêtre (approuvé pour la confession des religieuses dans le diocèse) s'est trouvé de passage dans les maisons en question et a confessé toutes les sœurs, soit à titre de **confesseur « adjoint »** (can. 521, § 2), soit à titre de confesseur « occasionnel » (can. 522). En un mot, une confession « occasionnelle » faite à un prêtre étranger (qui n'est ni le confesseur ordinaire, ni le confesseur extraordinaire) dispense-t-elle une religieuse de se présenter au confesseur extraordinaire (quatre fois l'année, can. 521, § 1), — et exempte-t-elle ce même confesseur d'aller remplir sa fonction quand toutes les religieuses ont bénéficié du ministère de ce prêtre étranger ?

4° S'il est soumis à la loi du « changement triennal » qui vise directement le confesseur *ordinaire* (can. 526).

R. — I. La réponse à la première question ne saurait guère être douteuse *aujourd'hui*, pourvu que les religieuses en question ne soient pas des « isolées », détachées pour un temps plus ou moins long au service d'une paroisse ou d'une œuvre — ou encore mises au repos ou en cure dans une ville d'eau, station climatologique, etc..., — ou même en traitement (ensemble et en nombre non négligeable) dans un hôpital, clinique, etc...

Un certain flottement a pu exister sur ce point entre les auteurs, dans les années qui ont suivi la promulgation du Code, en raison d'une réponse donnée par la S. C. des Religieux à l'évêque de Linz (non publiée aux *Acta*) le 3 juillet 1916 : il y était déclaré que l'*obligation* de désigner un confesseur *ordinaire* (et, par corrélation, on concluait de même pour le confesseur *extraordinaire*) n'existait que si la communauté comprenait au moins *six* sœurs (donc *maison formée*, comme devait dire le Code l'année suivante, can. 488, 5°). Cependant, les canons 520, § 1 (pour le confesseur *ordinaire*) et 521, § 2 (en ce qui concerne le confesseur *extraordinaire*) ne firent *aucune distinction* entre maisons formées ou non-formées : « SINGULIS *religiosarum domibus* » (can. 520), « UNICUIQUE *religiosarum communitati* » (can. 521) [1]. Là où la loi ne distingue pas, nous n'avons pas non plus à faire de distinction. Il suffit donc que ces religieuses aient une maison *à elles* (qu'elles soient en location ou logées dans un bâtiment appartenant à l'Institut, peu importe), qu'elles y mènent une vie « commune » (dans toute la mesure où c'est possible) sous l'autorité d'une Supérieure responsable (même si elle ne porte pas le titre officiel de « mère »).

Les réponses particulières ou interprétations données depuis la promulgation du Code confirment

[1] Les termes « maison » et « communauté » semblent bien être employés comme *synonymes* et désigner la même réalité. C'est l'avis du P. Creusen dans *Dict. Droit canonique* art. *Communauté*, t. III, col. 1090.

cette manière de voir : *a*) Le 10 janvier 1920, la S. C. des Religieux répondait à l'archevêque de Prague que le canon 520, en ce qui concerne le confesseur *ordinaire*, s'applique même aux maisons de minime importance, « non formées ». On conclut légitimement que la réponse vaut aussi pour le confesseur *extraordinaire*, les deux institutions étant corrélatives. *b*) A l'évêque d'Osnabrück qui avait posé explicitement la question de la nécessité des *deux sortes* de confesseurs dans les maisons comptant moins de six religieuses, la Commission d'Interprétation répondit le 16 janvier 1921 : « *Provisum in can. 520 et 521* », c'est-à-dire : « La question est réglée par les canons 520-521 ». — Bien que ces deux réponses n'aient pas été publiées aux *Acta*, le fait qu'elles sont *dans le sens* du texte du Code et qu'elles émanent de deux autorités qualifiées, leur donne une force interprétative suffisante pour que l'on puisse et que l'on doive s'y tenir jusqu'à ce que le législateur manifeste une volonté contraire. En fait,, les canonistes se sont presque tous rangés à cette interprétation (Creusen, Bastien, Fanfani, Cance, etc.) [2].

La seule question qui reste pendante et ne semble pas « définie » ni acceptée par tous est celle de la présence (ou de l'absence) de chapelle oratoire ou endroit déterminé pour les confessions *dans la maison religieuse*. Quand la maison en est *dépourvue* et que les religieuses *doivent* aller se *confesser au dehors* (v. g. à l'église), l'*obligation* de désigner un confesseur ordinaire (et extraordinaire) subsiste-t-elle ? — Bastien répond par la *négative* (*Directoire*, n. 196, p. 122). Cance, tout en hésitant, incline vers une solution analogue (t. II, 8e édit., p. 51-52). De même Vermeersch-Creusen, *Epitome*, I, n° 640. D'autres ne soulèvent pas la question. *Pratiquement*, lorsque l'Ordinaire n'aura pas fait cette désignation, les religieuses se confesseront à tout prêtre « pro mulieribus approbatus », en vertu du canon 522 [3]. Mais quand des confesseurs, ordinaire et extraordinaire, auront été désignés, les religieuses devront s'adresser à eux selon les normes du droit, et ceux-ci devront accomplir leur office selon ces mêmes normes.

II. — C'est une tolérance généralement admise que le prédicateur de retraite (dûment approuvé par l'Ordinaire, cela va de soi) peut remplir *une fois* dans l'année le rôle de confesseur *extraordinaire* pour le religieuses. Il serait souhaitable que l'évêque, en lui donnant ses pouvoirs, lui confie explicitement ce rôle « extraordinaire ». Mais l'esprit de la loi étant sauvegardé, on « interprète » (par épikie) dans ce sens la volonté de l'évêque. Le confesseur extraordinaire se trouve donc, *pro hac vice*, libéré de son obligation.

III. — En revanche, nous donnerons une réponse opposée s'il s'agit seulement du confesseur qui n'est intervenu qu' « occasionnellement », même si toutes les religieuses ont spontanément profité de son ministère. Car ce prêtre, d'après les normes du droit (can. 521 et 522) ne s'est présenté qu'à la *demande* d'une (ou de plusieurs) religieuses et pour une utilité « privée » (même si *toutes* se sont *en fait* confessé). On ne peut donc ni supposer (ni interpréter) une « volonté » de l'évêque attribuant à ce prêtre le rôle de confesseur extraordinaire, dont l'intervention est *requise* par le droit *au moins* quatre fois l'an.

Le confesseur « extraordinaire » (en titre) ne se tiendra donc pas comme exempté de remplir son office. Il va de soi que s'il se trouvait dans une réelle « impossibilité », en raison de la maladie, état des routes, et que l'évêque ne puisse pourvoir autrement, la loi « ecclésiastique » n'obligerait pas *cum tanto incommodo*.

IV. — Il n'est dit nulle part dans le droit que le confesseur *extraordinaire* soit soumis à la loi du « triennat ») (can. 526) qui régit les fonctions du confesseur *ordinaire*. (Notons en passant que cette prescription, même pour ce dernier, ne concerne que la *licéité*). En conséquence, si l'intéressé ne demande pas à être « déchargé » et si la communauté n'a pas de raison (*grave*, can. 527) de demander à l'Ordinaire son changement, les fonctions du confesseur extraordinaire pourront se prolonger sans limite de temps, compte tenu du bien commun que, pour sa part, il est appelé à procurer.

A. BRIDE.

Q. — L'*Ami*, dont nous avons beaucoup apprécié la réponse dans le n° 9 (1952) au sujet du confesseur extraordinaire d'une religieuse, pourrait-il la compléter en résolvant les deux questions suivantes qui sont « voisines » :

1° Un Supérieur d'internat scolaire, ayant quelques religieuses pour le service intérieur de son institution, *interdit formellement* à un prêtre de passage (d'ailleurs approuvé pour la confession des religieuses), d'entendre en confession l'une ou l'autre de ces sœurs, *même dans le cas* où elle le demanderait. Il précise toutefois qu'il ne s'agit que d'illicéité... ; il n'a par ailleurs aucune juridiction ni pouvoir quelconque sur ces religieuses. Que vaut cette prohibition ?

2° Que penser des lettres de direction que telle ou telle religieuse adresse deux ou trois fois par an à son ancien directeur « pour le bien de son âme », par analogie avec le canon 520, § 2 ? La Supérieure générale peut-elle interdire ce commerce épistolaire ?

R. — I. Nous avons dû relire deux fois la première question et nous assurer qu'elle était posée par un correspondant *connu*..., avant de nous convaincre qu'elle énonçait un cas « réel ». Si elle n'est pas une plaisanterie, elle dénote, chez le supérieur mis en cause, à la fois beaucoup de désinvolture et une ignorance que le Code n'hésiterait pas à qualifier de « crassa vel supina » (cfr. can. 2229).

Rappelons simplement et brièvement :

a) Que le *droit général* a établi, pour la liberté des confessions des religieuses, un « statut », au-

[2] Cependant Hecht (*Prakt. Quartalschrift*, t. 83, p. 605, Linz) alléguait en sens contraire un texte de Constitutions *approuvées* en 1930 pour le diocèse de Limbourg, où les maisons non-formées étaient exemptées de cette obligation. Mais c'est là une concession *particulière* qui n'infirme pas la loi générale.

Parmi les opposants, citons encore : Schæfer, *De religiosis*, n. 637, 638. Cfr. aussi *Jus pontificium*, 1932, p. 315.

[3] C'est la solution donnée par Cimetier (*Consultations*, II, p. 77, n. 422), qui se garde bien de donner son avis au sujet de l'opinion de Bastien.

Il ne faut pas oublier, en effet, la *norme* du canon 876 : hors les cas prévus aux canons 522 et 523, il faut avoir une juridiction *spéciale* pour absoudre *validement* et *licitement* les religieuses.

quel ne peuvent déroger ni les supérieures (authentiques) ni même les évêques (qui pourtant ont pouvoir législatif dans leur diocèse). Cf. can. 520 à 523. *A fortiori* le directeur d'établissement en question qui n'a, en tant que tel, *aucune juridiction* sur les dites religieuses. Tout ce qu'il a le droit de contrôler, c'est l'exécution des services que les sœurs se sont engagées à fournir.

b) Celles-ci demeurent *parfaitement libres*, en dépit de la prohibition portée... (nous serions tentés de parler d' « ukase », tant elle est absolue !) de s'adresser au prêtre « de passage » (muni de pouvoirs spéciaux), et même à *tout prêtre* pourvu qu'il ait reçu une approbation « pour la confession des femmes », dit le canon 522. Si ce même canon dit que la Supérieure des religieuses ne peut, « ni l'*interdire*, ni *enquêter* même indirectement à ce sujet », et que les sœurs qui usent de cette faculté « n'ont *pas l'obligation d'en rendre compte* à leur Supérieure », — il est *clair, a fortiori* que sont sans valeur aucune les prétendues « prohibitions » du chef d'établissement, aussi bien pour la « liceité » que pour la « validité » (qu'il a cependant pris la précaution de sauvegarder !...).

c) *En résumé :* ni les religieuses, ni *aucun* prêtre (apte par ailleurs) sollicité par l'une ou l'autre pour entendre sa confession, n'ont à tenir compte de cette prétendue règlementation, dont nous n'arrivons pas à discerner le motif, encore moins le bien-fondé, *même dans l'hypothèse* (qui ne « conste » pas) où l'ordre général de la maison serait en cause.

II. — La seconde question est d'une solution beaucoup plus délicate, car si les principes sont assez clairs, leur application offre de réelles difficultés : il s'agit, en effet, d'une part, de sauvegarder la grande liberté que l'Eglise désire voir laisser aux âmes, et, d'autre part, de prévenir ou de supprimer les abus qui peuvent en résulter.

a) Faisons remarquer d'abord, qu'*en droit* le confesseur et le « directeur » spirituel ne sont pas mentionnés par le Code parmi les personnes avec lesquelles les religieuses (ou religieux) ont la faculté d'échanger une correspondance exempte de contrôle (*nulli obnoxias inspectioni*, can. 611) [1]. En conséquence, la correspondance avec l' « ancien directeur », est, de par le droit *ecclésiastique*, soumise à l'autorisation *préalable* (et aussi, *ex se*, au contrôle) de la Supérieure religieuse.

b) Il est des cas cependant — et leur appréciation est laissée à la sagesse et prudence des Supérieurs « légitimes » (que ce soit la Supérieure ou l'Ordinaire du lieu) — où l'échange de lettres avec un ancien directeur [2] ou avec le prêtre qui a orienté le sujet vers la vie religieuse, pourrait être chose utile et salutaire, peut-être même nécessaire (par ex. pour apaiser des scrupules, résoudre des doutes ou ôter des hésitations). Mieux que le Supérieur religieux, qui n'a pas le droit de forcer les consciences de ses sujets, ce prêtre qui connaît les antécédents de la religieuse, sa famille, son milieu d'éducation, etc..., pourra être à même de donner un coneil éclairé et recevoir des confidences qui ne seraient pas faites à d'autres. Dans de telles conjonctures (et autres analogues) non seulement la Supérieure ne devra pas repousser une demande adressée par une religieuse en vue de son bien spirituel, mais le souci qu'elle a de l'épanouissement et du progrès des âmes à elle confiées pourra l'inviter à prendre les devants (parfois pour vaincre une timidité) et à suggérer ou même proposer une telle correspondance.

c) Il va de soi, que si semblable correspondance est autorisée, les Supérieures auront le devoir rigoureux de ne pas ouvrir ni lire les lettres ainsi échangées (que les auteurs appellent « lettres de conscience »). Un signe conventionnel placé sur l'enveloppe, ou bien le nom de l'expéditeur (connu), ou encore la mention « Affaires de conscience » [3] indiqueront que le secret doit être respecté.

d) La prudence conseillera souvent de n'accorder cette autorisation que *pour un temps* limité, et pour une *fréquence* qui n'ait rien d'excessif. Cette manière de faire, tout en assurant la liberté des consciences, manifestera qu'il ne s'agit pas d'un *droit* (au moins en regard de la loi *ecclésiastique*, car le respect ou la sauvegarde de la liberté des âmes pourrait exiger davantage), mais d'une condescendance accordée d'ailleurs « de bonne grâce ». D'autre part, en cas d'abus constatés, il sera plus facile de retirer l'autorisation accordée.

e) Les *abus* — car ils sont possibles, comme dans les meilleures choses — peuvent se manifester de plusieurs façons : 1° d'abord par une fréquence de lettres excessive ou par un volume sans mesure, qui laisseraient soupçonner un bavardage stérile, préjudiciable à la religieuse elle-même (perte de temps, de recueillement), et parfois aussi à la communauté qui trop souvent fera les frais de ce papotage et tôt ou tard en sera troublée. Nous laissons de côté l'hypothèse de propos plus scabreux et plus dangereux. 2° Un autre abus pourrait venir du prêtre directeur ou ancien confesseur, qui *exigerait* de son ex-pénitente une correspondance suivie même longtemps après son entrée en religion (durant des mois ou même plusieurs années). Semblable prétention est tout à fait condamnable : seule une demande spontanée de la religieuse peut justifier l'intervention de l'ancien confesseur ou directeur, dont le devoir est de s'effacer devant le prêtre qui a reçu la charge de conduire la nouvelle religieuse. N'y aurait-il pas, dans ces abus (et d'autres analogues) plus de sentiment humain que de vrai zèle surnaturel ou authentique souci de perfection ?

[1] Jouissent de ce privilège : le Saint-Siège (c'est-à-dire pratiquement la S. C. des Religieux) ; le Nonce apostolique ; le Cardinal-Protecteur ; les Supérieures majeures de l'Institut ; la Supérieure (locale) de la maison lorsqu'elle est absente ; l'Ordinaire du lieu si la maison n'est pas exempte de sa juridiction ; les Supérieurs majeurs de l'Ordre si les moniales sont sous la dépendance des réguliers.

[2] Avec un ancien *confesseur* (qui n'aurait pas été en même temps un « directeur »), une plus grande discrétion devait être observée, car il pourrait être gêné (si l'ex-pénitente ne le met pas à l'aise) par le *secret sacramentel*.

[3] Dont pourtant il ne faudra pas abuser si la lettre est expédiée par les services publics pour ne pas exciter la curiosité et tenter l'indiscrétion des employés, qui seront frappés par cette mention insolite ou écrite en caractères tapageurs. Il conviendra donc dans ce cas d'écrire sous double enveloppe et de placer cette mention sur l'enveloppe *intérieure* fermée.

f) Pour prévenir ces abus, les Supérieures religieuses auront souci — sans condamner radicalement la pratique des « lettres de conscience » — de former leurs sujets de telle façon qu'elles n'y aient recours qu'en cas de nécessité ou de véritable utilité. Elles les mettront en garde contre toute correspondance clandestine qui est rarement sans graves dangers.

g) Et, s'il fallait sévir contre des abus dûment constatés, le devoir de la Supérieure serait, soit de ne *pas renouveler* l'autorisation de la correspondance « de conscience » arrivée à expiration — soit même de *retirer* cette permission, en avertissant qu'elle ne transmettra pas un tel courrier tant au départ qu'à l'arrivée (les lettres seront détruites, brûlées sans être lues).

Dans le cas où, en prenant de telles mesures, la Supérieure craindrait de se voir accuser d'arbitraire ou de partialité — ou encore si elle n'a que des soupçons (fondés), mais sans certitude suffisante au sujet des abus entrevus — la prudence lui conseillera souvent de communiquer ses angoisses au Supérieur « ecclésiastique » compétent (Ordinaire du lieu ou Visiteur religieux), dont l'intervention apparaîtra comme ayant plus d'indépendance et aussi plus d'autorité.

A. Bride.

Q. — D'après les indults généraux accordés à la France en 1947, les personnes qui ont un « long parcours » (1 km 500) à faire pour venir à l'église ou qui ont a exécuter un « lourd travail » avant de recevoir la Communion, sont autorisées à prendre un liquide (jusqu'à une heure avant le moment où elles doivent communier), *même si la Communion est reçue avant 9 heures.*

Pourrait-on dire que les malades *alités*, mais sans être en danger, pourraient leur être « assimilés », en raison du caractère « pénible » de leur maladie, et bénéficieraient en conséquence de la même faveur ? Quelques-uns le prétendent. Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* a fait connaître tout récemment (14 février 1952) les faveurs dont pouvaient jouir les malades en matière de jeûne eucharistique, tant en vertu du Code (droit général) qu'en vertu d'indults particuliers. (Il est clair, en effet, que les indults de 1947 n'ont rien prévu de spécial pour les malades ; mais peut-être des aménagements seront-ils obtenus un jour en leur faveur) L'*Ami* n'a rien dit de plus, parce qu'il n'y avait... rien à dire.

a) La prétendue « assimilation » imaginée par tel ou tel est certainement insoutenable juridiquement : ce serait « tirer une faveur d'un cas à un autre » (*trahere de casu ad casum*). Or si la chose est impossible, même quand le cas est exactement semblable, à plus forte raison quand il n'a qu'une ressemblance lointaine.

b) La chose et d'autant moins admissible que sur le point précis du « lourd travail » une interprétation *stricte* a été donnée officiellement en 1948 par le Saint-Office, qui a pris la peine d'énumérer, à titre d'exemples, quelques-uns des métiers dont les travaux peuvent être qualifiés de « lourds » (v. g. boulangers, maçons, mineurs, charpentiers, mécaniciens de machines à vapeur ou électriques, etc...).

c) Sans doute on pourra objecter que si ces malades sont assez éprouvés pour être exemptés du jeûne *pénitentiel* (ecclésiastique), ils peuvent être assimilés aux artisans de travaux pénibles, qui eux aussi sont « excusés » de cette loi. Cependant quelles que puissent être les raisons théoriques de convenance qui militent en faveur de cette assimilation, nous nous trouvons pratiquement en face d'un texte *positif*, réglementant une loi « positive ». Il ne nous est pas possible de lui faire dire autre chose que ce qu'a voulu le législateur. Souhaitons seulement que dans un avenir pas trop éloigné les malades, eux aussi, aient une large part dans les faveurs accordées au bien-portants.

A. B.

L'AMI DU CLERGÉ ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

RITUALE ROMANUM... D. N. Pii Papæ XII auctoritate ordinatum et auctum. — In-18 de VIII-878-82* p., sur papier indien, imprimé en noir et rouge. En feuilles séparées, 1.500 lire ; relié toile avec tranche rouge, 1.800 lire ; autres reliures, 2.000 et 2.400 lire. — Rome, Edit. Vaticanes, Editio typica, 1952.

Cette édition, format de poche, mais très lisible, apporte quelques changements par rapport à l'édition de 1925.

La plus apparente est l'insertion d'un nouveau *Titulus III* relatif à la Confirmation. Cette adjonction était nécessitée par la délégation générale donnée récemment aux curés, pour l'administration de ce sacrement aux malades en péril de mort. Ce titre comprend 3 chapitres.

Le 1er explique dans quelles conditions la confirmation peut être donnée par un simple prêtre. C'est, en 22 articles, une fusion et une mise au point de l'*Instructio pro simplici sacerdote Sacramentum Confirmationis ex Sedis Ap. delegatione administrante* insérée dans l'édition officielle du rituel de 1925 (21 articles), avec la *Disciplina servanda* (13 articles) publiée en même temps que le décret *Spiritus Sancti munera* du 14 septembre 1946 (*Ami* 1947, p. 401-412). — Le 2e chapitre reproduit toutes les prières, avec rubriques indiquant les cérémonies, que le curé doit utiliser quand il donne la confirmation aux *malades* en danger de mort, en vertu du décret *Spiritus Sancti munera.* — Le 3e chapitre fait de même pour guider le prêtre qui confirme des fidèles *bien portants*, en vertu d'un privilège ou d'une délégation apostolique spéciale. Ce texte reproduit sans changement celui qu'avait donné l'édition de 1925.

L'introduction de ce *Titre* III *De Confirmatione* a pour résultat de décaler les numéros de tous les *Titres* suivants, l'ancien Titre III *De Pœnitentia* devant le Titre IV, et ainsi de suite.

Au Titre IV (*De Sacramento Pœnitentiæ*) se trouvent reportées les absolutions générales *pro Regularibus* et *pro Tertiariis sæcularibus*, avec indulgence plénière pour ces derniers. On les trouvait auparavant à l'ancien Titre VIII.

Dans le Titre V (*de SS. Eucharistiæ Sacramento*) sont insérées les rubriques complètes relatives à la manière de donner la Sainte Communion à plusieurs malades, de la même maison ou du même hôpital, se trouvant dans des chambres distinctes. — A ce même Titre V ont été reportées trois pièces de l'ancien

Titre VIII : l'instruction pour le binage, pour les messes *de Beata* et de *Requiem* concédées aux prêtres « cæcucientes » et des Prières et cérémonies pour l'exposition et la reposition du St-Sacrement aux Quarante Heures.

Au Titre VIII (anciennement VII, *de Sacramento Matrimonii)* on trouve insérées 3 bénédictions (*extra missam super conjuges ; mulieris prægnantis, mulieris post partum*), jadis dans l'*Appendix.* Cet *Appendix* a été vidé de presque toutes les bénédictions qui le surchargeaient, et n'en contient plus que 8. Elles se trouvent maintenant au Titre IX, où, avec 4 nouvelles, elles sont réparties dans 11 chapitres.

Au Titre XII, *De exorcizandis obsessis*, ch. I, n. 3, quelques mots ont été changés : à propos des signes auxquels on peut distinguer l'action du démon de celle de la maladie, au lieu de parler de ceux *qui atra bile vel morbo aliquo laborant :* on mentionne ceux *qui morbo aliquo, præsertim ex psychicis, laborant.* Le rituel ajoutait : *Signa autem* (signes positifs) *obsidentis dæmonis sunt : ignota lingua loqui*, etc. Au lieu de *sunt*, on lit maintenant *esse possunt.*

Signalons dans l'*Appendix* (44 p. au lieu de 260) une *Benedictio conjugum post 25 vel 50 annos in matrimonio transactos.*

Dans tout l'ouvrage, le texte des Psaumes est celui de la nouvelle version latine.

De ces détails, il résulte que les liturgistes devront absolument posséder cette nouvelle édition du Rituel et que les prêtres ayant charge d'âmes ne pourront guère s'en passer.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales. — Fasc. 1, « Aaron-Arbitrage », par B. LOTH et A. MICHEL, avec le concours de plusieurs collaborateurs. — 240 col. — Paris, Letouzey, 1951.

La masse de documents accumulés dans les 15 tomes du D. T. C. (qui furent publiés entre 1902 et 1950) exigeait une table finale. On le comprendra aisément par un exemple concret. Si l'on veut savoir ce que le D. T. C. dit de la *Grâce*, il ne suffira pas de chercher à ce mot ; il faudra repérer ce qui a été dit sur ce même sujet dans d'autres articles : livres de la Bible, Pères, Conciles, théologiens, hérétiques, etc. : et chacun des termes de cette énumération évoque une foule d'articles spéciaux, parfois très longs. Ceux d'entre eux qui ont trouvé place dans la partie du Dict. antérieure au mot *Grâce* ont pu être mentionnés par l'auteur de ce dernier article ; mais d'autres ont été écrits et publiés postérieurement. La table devra donner les références de *tous* les endroits du Dict. où il est parlé de la Grâce. Il a donc fallu, pour chaque mot de la table, établir des fiches, parfois très nombreuses, puis les classer. Ce travail immense et ingrat a été accompli par M. Loth revu et mis en ordre par M. Michel. Travail immense, disons-nous : il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir, par ex. les articles de la Table consacrés aux mots *Ame* ou *Ange*. Mais on obtient ainsi, sur chaque sujet, grâce aux *Tables*, des indications permettant d'établir le plan d'une synthèse doctrinale et d'y faire entrer les données dispersées dans le Dict. tout entier.

Toutes les grandes encyclopédies possèdent des Tables de ce genre. Celles du D. T. C. y ajoutent des *Suppléments*.

Il ne s'agit pas d'un dictionnaire nouveau, tel que le Supplément au *Dict. de la Bible*, mais plutôt de *compléments*, portant sur la biographie et l'activité de théologiens morts depuis 50 ans, sur une mise à jour de la bibliographie complétant celle qui avait été donnée dans le D. T.C. ; il fallait aussi tenir compte des modifications apportées à l'ancienne discipline par le Code et les autres documents pontificaux, résumer enfin l'état actuel des questions. On se rendra compte de l'importance de ces compléments en lisant par ex. les 18 col. (imprimées très fin mais très lisiblement) de Fritz sur l'*Allemagne* et ses théologiens depuis 50 ans, de Glorieux sur le Moyen Age, de Gelin sur les personnages et les problèmes bibliques, et ceux, beaucoup plus nombreux et très divers, d'A. Michel. C'est e dernier qui dirige et harmonise ces travaux complémentaires pour lesquels il a rassemblé de nombreuses compétences. La liste en sera publiée à la fin des *Tables*, avec celle de tous les collaborateurs du D.T.C. lui-même.

On voit dès lors comment il convient d'utiliser dictionnaire et tables. C'est par celles-ci qu'il faut commencer : elles offrent la clé de l'imposant monument, elles en donnent le plan, elles en guident le visiteur. Par elles, on est orienté vers l'article spécial, mais aussi vers tout ce qui, dans l'ensemble du D.T.C. se rapporte au problème que l'on veut étudier ; puis revenant à la Table, on y découvre, quand il y a lieu, une mise au point faite d'après les travaux les plus récents.

En constatant l'importance prise par ces Tables, on pourrait se demander si leur publication ne va pas exiger de longues années et de pesants volumes. Nous ne le pensons pas. Les références de Loth sont nécessairement achevées dès maintenant. Quant aux compléments, leur nombre diminuera progressivement à mesure qu'on se rapprochera de la date où sont parus les derniers articles du D.T.C., qui n'auront guère besoin d'être mis à jour. Il semble donc que la rapidité, si souhaitable, pourra être réalisée. Ainsi parachevé, le D.T.C. sera, dans le domaine théologique, un instrument de travail de premier ordre, que même des chercheurs plus ambitieux et plus exigeants utiliseront comme base de départ d'où ils partiront vers de nouvelles découvertes.

Dictionnaire de Droit canonique, sous la direction de **R. NAZ. — Fasc. XXV-XXVII. « Duacensis (collectio) à Extrême-Onction ». — Paris, Letouzey, 1950-1951.**

Cette publication continue sa marche régulière, ralentie puis interrompue par la guerre. Les fasc. dont nous avons à parler couvrent presque tous les articles se rapportant à la lettre E.

L'étude détaillée sur *Ebèdjésus* de Nisibe, canoniste chaldéen, mort en 1318, intéresse surtout l'histoire. Des recherches sur les origines et le développement du droit ne se trouvent pas seulement dans les monographies sur tel ou tel canoniste ; elles donnent lieu à de vastes synthèses dans les articles importants, par ex. *Election, Empêchements* de mariage, d'ordination ou de profession religieuse ; *Eucharistie, Extrême-Onction,* etc. Il est tenu grand compte du droit ecclésiastique des Eglises d'Orient, soit dans le passé, soit dans son état actuel.

Mais ces études historiques ont surtout pour but de mieux faire comprendre et interpréter les textes du droit actuellement en vigueur et restent un élément accessoire, bien qu'important, du Dictionnaire. On s'en rendra compte en étudiant l'article *Eglise*, où il est traité des rapports de l'Eglise et de l'Etat, et la série d'articles sur les *Eglises*, où l'on est particulièrement heureux d'avoir, à côté des droits de la hiérarchie sur les bâtiments servant au culte, un résumé de la législation et de la jurisprudence civiles françaises telles qu'elles se sont formées depuis la loi de Séparation. Sous ce même titre : *Eglises* sont définis les statuts juridiques des églises *cathédrales, collégiales, paroissiales*, etc.

Le droit canon réglemente toute la vie de l'Eglise rien d'étonnant qu'il ait son mot à dire sur les fonctions, les droits et les devoirs des *Evêques.* Il touche aussi très fréquemment à la morale, se compénétrant avec elle dans des articles sur l'*Epikie*, l'*Equité*, l'*Erreur*, voire l'*Ebriété.*

Nous ne mentionnons nommément que quelques articles parmi ceux qui tranchent sur les autres par leur développement. Les lecteurs trouveront autant et souvent plus d'intérêt et de profit dans l'étude de ceux qui sont consacrés aux collections canoniques et aux juristes marquants, et dans de brefs exposés d'un point spécial de doctrine juridique. Comme pour les encyclopédies similaires, les spécialistes pourront discuter sur quelques détails ; mais il est indéniable qu'il y a là un travail consciencieux, qui déjà fait autorité et auquel les canonistes français et étrangers recourent de plus en plus.

Dictionnaire de Biographie française, sous la direction de M. PREVOST et Roman D'AMAT. — Fasc. XXVI-XXXI. « Barbel-Berton ». — Paris, Letouzey, 1949-1951.

Six fascicules dont chacun compte, en moyenne, quatre cents notices, d'où un total d'environ deux mille quatre cents. Ce chiffre est éloquent.

La variété des personnages étudiés ne l'est pas moins. Ils appartiennent aux différentes catégories du monde de la pensée, de l'art, ou de la vie plus pratique, et leur échelle chronologique va des origines de notre passé national à la période actuelle : *S. Bénigne*, que l'on préfère situer « à la fin du IIe siècle », et l'industriel lyonnais Marius *Berliet*, qui vient à peine de fermer les yeux, en constituent, à peu près, les extrémités.

Une classification réduite à l'essentiel et illustrée de quelques exemples fera toucher du doigt la richesse et la maniabilité de cette vaste réserve d'érudition.

La théologie peut revendiquer, entre autres, *Bérenger* de Tours (XIe siècle), et *Mgr Batiffol* ; la philosophie, l'abbé *Bautain* et surtout *Bergson*, dont la notice est très synthétique ; l'économie politique, *F. Bastiat* ; le droit, Joseph *Barthélemy* et Henry *Berthélemy* ; l'érudition, *J. Bédier* et *V. Bérard*, auteur de solides travaux sur l'Odyssée ; la littérature, *Barbey d'Aurevilly*, *A. Barbier*, poète d'ïambes célèbres, *M. Barrès* et *L. Barthou*, qui font aussi figure d'hommes politiques, *Baudelaire*, *E. Baumann*, le sceptique *Bayle*, René *Bazin*, *Beaumarchais*, *A. Bellessort*, le chansonnier *P. J. de Béranger*, jugé avec une sévérité méritée, *Bernanos*, apprécié avec fermeté, *Bernardin de Saint-Pierre*, dont le caractère était en contraste avec les sentiments affichés dans les œuvres.

Cl. Bernard et *Berthollet* se consacrèrent aux recherches scientifiques, *Paul Bert* et *M. Berthelot* également, mais ils se donnèrent aussi à l'activité politique.

Les artistes n'ont pas été oubliés. *H. Berlioz* est le plus célèbre des musiciens rencontrés ici. *C. Bellaigue* fut un critique musical de valeur ; il est regrettable que l'on n'ait pas souligné son influence sur la musique religieuse. Les œuvres du sculpteur *Bartholdi* sont de réputation mondiale. La peinture est représentée par des noms moins connus, comme *Baudry* et *Bellangé*. L'art dramatique a mis en vedette Sarah *Bernhardt* et les *Béjart*, en particulier celle qui épousa Molière.

Parmi les hommes d'action, les saints ne sont pas les moins en vue. Citons *S. Benoît* d'Aniane, *S. Benoît-Joseph* Labre, *S. Bernard* de Clairvaux, *S. Bernard* de Menthon, Ste Sophie *Barat*, *Ste Bernadette Soubirous*.

En tête des prélats figure le pape d'Avignon, *Benoît XII* ; viennent ensuite le cardinal *Baudrillart*, délicatement présenté, et le cardinal *de Belloy*, mort presque centenaire ; *Mgr Ch. de Beaumont*, adversaire de Rousseau et défenseur des Jésuites ; *Mgr Béguinot*, ancien évêque de Nimes ; *Mgr Belmas*, évêque constitutionnel, puis concordataire ; *Mgr Berneux*, mis à mort pour la foi, en Corée, le 8 mars 1866, et *Mgr Bernier*, célèbre évêque d'Orléans ; *Mgr A. Battandier*, auteur d'un précieux annuaire. A des titres différents, deux religieux méritent d'être mentionnés : *R. P. Bernadot* († 1941), fondateur de *La Vie spirituelle* et de *La Vie intellectuelle* ; *Bernard Délicieux*, frère mineur, en lutte contre les inquisiteurs dominicains.

Appartiennent à la noblesse, à l'armée, et souvent à toutes deux : *R. de Baudricourt*, que Jeanne d'Arc fit connaître ; l'illustre marin Jean *Bart* et le chevalier *Bayard* ; le maréchal *Bazaine*, dont le cas est minutieusement examiné ; le prince Eugène de *Beauharnais* ; Pierre de *Beaujeu*, époux de « la moins folle femme de France » ; *Beaurepaire*, défenseur de Verdun en 1792 ; le maréchal *Bernadotte*, qui devint roi de Suède ; des ducs et des duchesses de *Berry* ; *Berthier*, très prisé de Napoléon comme chef d'état-major.

Ressortent à des corps moins fournis, et méritent cependant d'être relevés : *Barnave*, un des hommes de 1789 ; *Barras*, conventionnel et directeur ; Henri *Bazire*, promoteur de la formule « Sociaux parce que catholiques » ; *Beaujon*, financier, ami de l'enfance, qui a donné son nom à un hôpital renommé ; *P. Bazy*, médecin et chirurgien de haute valeur ; *Berlier*, un des pionniers du chemin de fer métropolitain ; dom *Bédos*, codificateur incomparable de l'art du facteur d'orgues ; *E. Bertin*, célèbre ingénieur maritime ; *Bergougnan*, l'industriel connu. Des femmes qui se sont signalées de diverses manières reçoivent aussi quelques alinéas, ainsi *Berthe*, épouse de Robert le Pieux. On s'étonne un peu que Jeanne Bécu, comtesse du Barry ait été passée sous silence.

Dans un ouvrage de ce genre, les bibliographies sont très précieuses, ce qui impose de les établir après des recherches assez amples. Quelques lacunes, à ce sujet, sont à signaler : la notice de *René Bazin* n'est suivie d'aucune bibliographie, et pourtant cet écrivain a fait l'objet de travaux intéressants. D'autres nécessiteraient des compléments tout à fait indispensables, v. g. celle de *Benoît Lévite*, qui se contente de renvoyer à une bibliographie qui n'est pas au point ; celle de *S. Bernadette Soubirous*, qui omet les ouvrages du P. Cros et du P. Petitot.

Pour accélérer la publication, quelques mesures, d'ailleurs courantes, ont été adoptées avec le dernier fascicule : emploi de caractères plus petits pour les personnages secondaires, introduction d'abréviations usuelles, facilement comprises et dont la page 3 de la couverture donne la formule équivalente complète. On saisira toute l'opportunité de ces mesures en songeant que certains noms s'appliquent à des dizaines de personnages : 23 *Benoist*, puis 24 *Benoît*, 36 *Beaumont*, 49 *Barthélemy*, 87 *Bernard*, pour n'apporter que quelques exemples.

Catholicisme. — Fasc. XI. — « Dieu-Dufour ». — Paris, Letouzey, 1951.

« *Catholicisme* », encyclopédie catholique, poursuit régulièrement sa marche. Dans ce fascicule, l'attention est immédiatement attirée par l'art. sur *Dieu* (25 col.). On y trouve des études sur Dieu dans la Bible (Brillet), dans le magistère ecclésiastique (Rotureau), toutes deux assez brèves ; puis de très solides « aperçus philosophiques » relatifs à la démonstration de son existence, à la possibilité et aux limites de la connaissance de sa nature (Verneaux) et quelques notes utiles sur « la science et Dieu » (Russo). Parmi les autres art., nous avons remarqué particulièrement celui du *Divorce* (18 col.), très documenté au point de vue du droit, très pénétrant, avec une note dominante de charité miséricordieuse, au point de vue moral. Il porte la signature de M. Jacquemet.

On retrouve le nom de M. Brillet dans les articles sur l'Ecriture Sainte, celui de M. Rotureau avec le P. Liégé dans les articles sur le dogme. Le P. Brouillard traite la plupart des questions de morale ; la théologie spirituelle est étudiée par Pourrat (histoire), Liégé et Gaucheron (doctrine). La plupart des articles de patrologie sont signés par M. Bardy. Bride, Noirot, Jombart, Marsot ont assumé les articles de Droit cano-

nique. Parmi les nombreux auteurs mis à contribution pour l'histoire, signalons deux études, brèves mais bien documentées, de P. Viard sur *Domus* (ou *Donus*) et *Drogon* de Metz.

Quelques desiderata. On éprouve une petite déception en lisant le bon art. consacré au *Dimanche :* à propos des œuvres serviles, on ne trouve qu'un renvoi au mot *Repos*. Il y aurait aussi quelques réserves à faire sur l'article : *Droits d'auteur :* la question ne relève pas seulement du juriste, mais aussi du moraliste ; celui-ci, qui parle pour les consciences, n'a pas à s'incliner toujours devant la rigidité métallique du droit civil. Mais ce n'est pas ici le lieu de justifier ce dernier point de vue.

Les prêtres et les catholiques de France ont, dans *Catholicisme*, une mine de renseignements faciles à trouver et à utiliser et vraiment sûrs dans leur brièveté.

Les Saints Evangiles. — In-12 de 160 p., broché, 150 f. ; remises par quantités. — Paris, Letouzey, **1951.**

Cette édition de propagande, de format et de caractères semblables à ceux de la Bible dite du Cardinal Liénart, reproduit la traduction française de la « Bible de Pirot ». Un groupe de professeurs d'E. S. y a ajouté une introduction, quelques notes au bas des pages, un lexique historique et géographique, qui donne de plus l'explication des mots rares. Il faudra corriger les fautes d'impression pour une future édition, surtout dans les notes. L'introduction est un bon résumé de ce que l'on sait de plus sûr sur l'origine et le caractère de chaque évangile. Les notes et le lexique insistent plus fréquemment sur les détails historiques que sur la doctrine. En somme un ouvrage solide, populaire, qu'il convient de propager dans tous les milieux, chrétiens ou non.

P. Camillo MENCHINI, O. S. M. — **Il discorso di S. Stefano nella Letteratura et Predicazione Cristiana primitiva.** — In-8 de 188 p. — Roma, Deposito presso PP. Servi di Maria (Viale XXX Aprile, n. 6), 1951.

Dans cette intéressante thèse de doctorat en théologie présentée à l'*Angelico*, l'auteur aborde à un point de vue nouveau le Discours de S. Etienne (Act., VII, 2-53).

Le temps n'est plus où certains interprètes voulaient voir dans ces versets un amas informe de citations et d'interprétations de l'Anc. Test. sans rapport avec la situation où se trouvait le jeune diacre. C'est au contraire, et tout le monde l'admet aujourd'hui, un plaidoyer très habile qui répond à tous les chefs d'accusation, les réduisant à néant et acculant les adversaires à l'argument de la pure violence.

Le Père M. se demande s'il n'y a pas lieu d'y voir davantage et si ce n'est pas là une *apologie générale du Christianisme* basée sur un appel à l'Ancien Testament pour montrer la continuité des desseins de Dieu dans l'œuvre du salut et la persistance du refus opposé par les Juifs jadis à la mission des prophètes et maintenant au message de Jésus (1re Partie). En ce cas il y aurait lieu de déterminer quelle place ce discours occupe dans le développement du christianisme aux temps apostoliques (2e Partie) ; du particularisme primitif de saint Pierre ce développement progressa, peu à peu sous la pression de l'Esprit Saint vers l'admission des Gentils, auxquels saint Paul ouvrira toutes grandes les portes de l'Eglise. L'enseignement du Discours se placerait chronologiquement et doctrinalement entre celui des deux grands apôtres ; saint Paul aurait prolongé et développé les thèmes de saint Etienne, qui rentrent par ailleurs à merveille dans les idées maîtresses qui caractérisent le plan des Actes.

Présentées sous cette forme schématique, les conclusions de cette thèse seront admises aisément. Le mérite du P. M. se trouve surtout dans le détail des analyses du Discours, dans l'à-propos des rapprochements avec des doctrines contemporaines, dans le soin qu'il prend de noter les moindres nuances par où se distinguent les divers écrits du Nouveau Testament suivant leurs auteurs et leurs dates, enfin dans la sage modération de ses conclusions. C'est là un bon début dans une carrière où il y a tant à travailler.

R. P. Ernesto VOGT, S. J. — **Os Salmos, traduzidos e explicados.** — In-12 de 390 p. — Sao Paulo (Brésil), Liga de estudos biblicos, 1951.

Nos lecteurs de langue portugaise savent sans doute que l'Université catholique de Sao Paulo a commencé, sous le titre général *Arma lucis* la publication d'une bible traduite directement de la langue originale en portugais. Cette traduction des Psaumes inaugure cette entreprise. L'auteur en est le R. P. Vogt, actuellement recteur de l'Institut biblique de Rome. L'ouvrage est préfacé par S. Em. le Cardinal Motta.

Le but de l'auteur n'est pas de donner une traduction du texte latin du R. P. Bea, mais du texte hébreu. Il y aura généralement, remarque-t-il, concordance entre le portugais et le latin, le premier permettant « de pénétrer plus profondément le sens du second » (p. XIII). En fait, ici, le titre hébreu des psaumes est supprimé ; un autre titre est donné pour indiquer le contenu du psaume ; mais ce titre portugais ne correspond pas toujours au titre de l'édition latine (par ex. au Ps. IX, 1re partie, le « remerciement pour une victoire sur les nations » est remplacé dans le texte portugais par « remerciement d'un accusé absous ») ; les stiques sont plus courts (Ps. CIX, 1-3 : en Béa, 6 stiques ; en Vogt, 13 stiques) ; ni eux, ni les strophes ne sont distribués de façon identique. Un rapide sondage révèle des différences de sens entre les deux traductions (Ps. IV), ou d'interprétation (Ps. CVIII où les malédictions sont replacées sur les lèvres des ennemis du psalmiste) ; il y a même des déplacements de versets et de demi-versets (par ex. Ps. XXV). C'est donc bien ici une œuvre originale, critiquement conçue et réalisée ; l'auteur reconnaît du reste ce qu'il doit à Gunkel et à Schmidt (p. XIII-XIV).

Une introduction générale (53 p.) et une explication qui suit chaque psaume et qui en indique le sens littéral et, sobrement, l'utilisation pieuse, achèvent de donner à cette œuvre une valeur pratique qui sera précieuse, et qui fait bien augurer de la traduction de toute la Bible.

J.-M. PERRIN et Gustave THIBON. — **Simone Weil telle que nous l'avons connue.** — In-8 de 192 p., 560 f. — Paris, La Colombe, 1952.

L'œuvre de S. W., si mêlée, si contradictoire, où les pages superbes sont suivies d'inexcusables ignorances, ou l'éloge de l'Eglise s'allie à une hostilité arrêtée, suscita dès son apparition une double réaction. Certains lecteurs, même catholiques, ne tarissaient pas d'éloges ; d'autres mieux informés, montraient le côté dangereux et inacceptable de ces productions. Le P. Perrin et G. Thibon jugèrent nécessaire de faire le point dans cette mêlée. Ils sont en effet les « légataires spirituels » de S. W. : elle leur a laissé ses œuvres et permis d'en faire l'usage qui leur semblerait bon. Ils ont conclu à bon droit de cette marque de confiance qu'elle les considérait comme les témoins les plus compréhensifs de sa personne et les interprètes les plus autorisés de son œuvre.

Le P. Perrin analyse l'attitude de S. W. concernant la souffrance, le baptême, la foi, l'Eglise, les rapports